

نسبت معرفت بدیهی با پیشینی

عباس عارفی*

اشاره

اصطلاح بدیهی (*self-evident*) و پیشینی (*a priori*) دو اصطلاح از اصطلاحات مهم معرفت‌شناختی است که فلاسفه درباره آنها بسیار بحث کرده‌اند. اما سوال مهمی که در این باره قابل طرح است، ربط و نسبت آنها با یکدیگر است. نویسنده در این مقاله، ضمن معرفی و تشریح این دو اصطلاح، به نسبت‌سنجی آنها پرداخته، نوع نسبت بین آنها را تبیین می‌کند. واژگان کلیدی: بدیهی، نظری، پیشینی، پسینی، تحلیلی، ترکیبی، ضروری، امکانی

* * *

پیش از بررسی نسبت دو اصطلاح «پیشینی» و «بدیهی» باید مراد از آن دو را روشن سازیم. سپس به اقسام بدیهی و پیشینی اشاره کرده، و در نهایت به نتیجه‌گیری درباره نسبت بدیهی با پیشینی بپردازیم.

بدیهی (*self-evident*)

«بدیهی» در منطق، فلسفه و معرفت‌شناسی، دانشی را گویند که از طریق فکر و اندیشه به دست نمی‌آید، بدین معنا که حصول آنها نیازمند فکر و اندیشه نیست. و «فکر» عبارت است از:

*. محقق و نویسنده و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

حرکت‌ها و پویش‌های هدفمند ذهن در معلومات برای به دست آوردن مجهول؛ چنان‌که استاد مطهری می‌نویسد: «عالی‌ترین و در عین حال شگفت‌انگیزترین فعالیت‌های ذهنی همان است که به حسب اصطلاحات منطقی «فکر» نامیده شده است. فعالیت فکری این است که ذهن برای آنکه مطالبی را که بر وی مجهول است بر خویش معلوم سازد، معلومات و اطلاعات قبلی خود را وسیله می‌سازد، یعنی آنها را به طرز مخصوصی تجزیه و تألیف و تحلیل و ترکیب می‌کند تا سرانجام، آن مجهول را تبدیل به معلوم می‌سازد. اطلاعات و معلومات قبلی ذهن به منزله سرمایه کار وی به شمار می‌رود که در آنها عمل می‌کند و از آنها سود می‌برد و بر مقدار اصلی می‌افزاید.» (مطهری، ۱۳۶۴: ج ۶، ۳۹۶). بدین ترتیب، روشن شد که بدیهی‌دانشی است که حصول آن نیازمند فکر نیست، برخلاف نظری که بدون فکر و اندیشه حاصل نمی‌آید.

فیلسوفان برای بیان دانش بدیهی از الفاظ مختلفی استفاده کرده‌اند. چنان‌که گاهی از علم بدیهی به «ضروری» و «فطری» تعبیر کرده‌اند، هم‌چنان که نظری را کسبی و غیرفطری خوانده‌اند. لاهیجی می‌نویسد: «و هر یک از تصور و تصدیق منقسم شود به نظری و بدیهی.» (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۵۵)؛ و علامه حلی نوشته است: «بل کل منهما [التصور و التصدیق] إما ضروری أو مكتسب.» (علامه حلی، ۱۴۱۹ ه. ق. ج ۲، ۶۲). و بالاخره، شیخ اشراق در حکمة الاشراق نوشته است: «إنّ معارف الانسان فطرية أو غير فطرية.» (شیخ اشراق، ۱۳۷۳: ج ۲، ۱۸). و در منطق تلویحات نوشته است: «و کل منهما ینقسم الی فطری و غیر فطری... و غیر الفطری یقتنص بالفکر و نعی بالفکر هیئنا اجماع الانسان من علمه الحاصل الی علمه المستحصل.» (همو، ۱۳۳۴: ۱).

در اینجا تذکار این نکته لازم است که گرچه گاهی فلاسفه و منطق‌دانان اسلامی از بدیهی به «فطری» و «ضروری» تعبیر کرده‌اند، ولی مراد آنها از فطری همان «بدیهی» به معنای مصطلح است، نه آن معرفتی که ذاتی سرشت انسان است، چنان‌که گاهی این معنا از واژه «innate» "idea در فلسفه غرب، چونان فلسفه دکارت، مراد می‌شود. (Paul Edwards, Ed, 1967: Vol 7, 69-70) و هم‌چنین مراد از ضروری هم که در کلام علامه حلی آمده بود، علمی است غیرنظری که با مکانیسم فکر و اندیشه به دست نمی‌آید، بنابراین، نباید آن را با آن نوع ضروری که در باب جهات قضایا بیان می‌شود و نیز با آن ضروری که در باب مواد برهان ذکر می‌شود اشتباه گرفت. ضروری گاهی به معنای بدیهی و گاهی به معنای ضروری **الجهة** و

گاهی به معنای ضروری‌الصدق است، پس نباید این مصطلحات را با هم خلط کرد، و یکی را به جای دیگر گرفت.

فلاسفه و منطق‌دانان غرب نیز برای بیان دانش بدیهی از لفظ واحدی استفاده نمی‌کنند. اصطلاح رایج و کلاسیک آنها برای افاده این معنا واژه “self-evident” است (Audi, 1998:94) ولی آنها تعابیر دیگری هم برای بیان آن دارند، از قبیل اصطلاحات “immediately justified” که به معنای موجه بلاواسطه است که از آن، دانش بدیهی مراد می‌شود. آلستون این واژه را در مقابل واژه “mediately justified” به کار می‌برد که معلوم از طریق دلیل و استدلال است. (Amico, 1993: 104). پلانتینگا (Plantinga) از بدیهی تعبیر به “self-warranted” می‌کند، چرا که او به جای لفظ “justification” از واژه warrant استفاده می‌کند. (Alston, 1989: 23) چیزم (Chisholm) به جای “self-evident” واژه “self-presenting” که به معنای خودنمون است، را به کار می‌برد. (Chisholm, 1987: 20-26). لازم به ذکر است که قدما، به ویژه فلاسفه مدرسی، گاهی از بدیهی به “axioms” تعبیر می‌کرده‌اند. (Leibniz, 1993, 707) فلاسفه غرب غالباً این مصطلحات را درباره قضا یا و تصدیقات بدیهی به کار می‌بردند، و در مورد تصورات بدیهی اصطلاحات روشنی ندارند. گرچه گاهی از آن به “innat idea” یا “clear” و “distinct” – در فلسفه دکارت – تعبیر شده است. در اینجا نیز باید این نکته را همواره در خاطر داشته باشیم که آنها از اصطلاحاتی که در مورد بدیهی به کار می‌گیرند، معنای واحدی مراد نمی‌کنند.

چیستی بدیهی

به طوری که اشاره شد، «بدیهی» دانشی است که نیازمند فکر و اندیشه نیست، یعنی بدون اندیشیدن فراچنگ می‌آید. ابن‌سینا می‌نویسد: «و این هر دو [تصور و تصدیق] دو گونه‌اند: یکی آن است که به اندیشه شاید اندریافتن، ... و دیگر آن است که او را اندر یابیم، و به وی بگرویم نه از جهت اندیشه، و نه به طلب خرد، بلکه به اول خرد دانیم.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۶). و خواجه طوسی نیز نوشته است: «هر علمی و ادراکی که باشد چون آن را اعتبار کنند از دو حال خالی نباشد، یا مجرد یابند از حکم، چه به اثبات و چه به نفی، و آن را تصور خوانند؛ یا مقارن حکم یابند به اثبات یا نفی، و آن را تصدیق خوانند. مثال تصور: حیوان ناطق، و مثال تصدیق: این

حیوان ناطق است، یا این حیوان ناطق نیست. و هر یک از این دو قسم یا بی واسطه اکتسابی حاصل شود یا به واسطه اکتسابی حاصل آید. (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۶: ۳-۴).

بنابراین، دانش بدیهی، اعم از بدیهی تصویری یا بدیهی تصدیقی، نیازمند فکر نیست. در بدیهی تصویری غیر قضیه‌ای، نیازمند «تعریف» نیستیم، چرا که مصداق اندیشه در تصورات مفرد (غیر قضیه‌ای)، تعریف حقیقی، اعم از تعریف حدی و رسمی است، و مصداق فکر در قضایا و تصدیقات نظری، دلیل و استدلال است. تعریف را بدان جهت به «حقیقی» مقید کردیم، زیرا چیزی که تصور بدیهی از آن مستغنی است «تعریف حقیقی» است، و این منافات با آن ندارد که گاهی تصور بدیهی نیاز به تعریف لفظی، که بیان مراد از لفظ است، داشته باشد.

اقسام بدیهی

چنان‌که می‌دانیم، علم حصولی ابتدا به تصور و تصدیق تقسیم شده، سپس هر یک از آنها به بدیهی و نظری منقسم می‌شود. بنابراین، می‌توانیم بگوییم تصورات بر دو قسم‌اند: بدیهی و نظری؛ هم‌چنان‌که قضایا و تصدیقات نیز بر دو قسم‌اند: بدیهی و نظری.

اما دربارهٔ مصداق تصورات بدیهی شاید بتوان گفت: تصورات بدیهی یا حسی هستند مانند تصور حرارت و برودت و غیره، یا عقلی هستند مانند تصور وجود، وحدت، وجوب، امکان، امتناع و غیره، و یا نفسی هستند که در پرتو علم حضوری نفس ساخته می‌شوند، مانند مفهوم ترس، غم، شادی و مانند آن. چنان‌که خواجه نوشته است: «معانی متصور در عقول و اذهان یا به نفس خود بین و مستغنی از اکتساب بود یا نبود؛ و قسم اول یا معقول محض بود، مانند وجود، وجود، امکان و امتناع، یا محسوس بود به حواس ظاهر، مانند حرارت، برودت، سواد، بیاض، نور و ظلمت، یا مدرک به حواس باطن و وجدان نفس، مانند شادی، غم، خوف، شمع و جوع.» (همان: ۴۱۲).

و اما دربارهٔ مصداق قضایا و تصدیقات بدیهی، ابتدا می‌بایست این نکته را مورد توجه قرار داد که تمام صناعات خمس، برهان، جدل، خطابه، مغالطه و شعر، بدیهی خاص خود را دارند، چرا که مبادی تمام صناعات از طریق دلیل و استدلال فراچنگ نمی‌آیند، لکن تنها مبادی برهان است که ضروری‌الصدق است، و از این جهت راه به واقع دارد و به کار معرفت‌شناس می‌آید. ابن‌سینا آنجا که دربارهٔ مقدمات بدیهی، بالمعنی الاعم، سخن می‌گوید، می‌نویسد: از مقدمه‌ها که اندر قیاس‌ها بگیرند، و به کار برند، بی‌آنکه آن‌را به حجتی درست کنند، سیزده

گونه‌اند: ۱. اولیات ۲. محسوسات ۳. تجربیات ۴. متواترات ۵. فطریات ۶. وهمیات ۷. مشهورات حقیقی ۸. مقبولات ۹. مسلمات ۱۰. مشبهات ۱۱. مشهورات ظاهری ۱۲. مظنونات ۱۳. متخیلات. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۱۰-۱۰۹).

اما ابن سینا و دیگر فلاسفه گذشته، در میان مبادی مذکور فقط پنج دسته اول را از مبادی برهان برشمرده‌اند. همو می‌نویسد: «اولی، محسوس، تجربی، متواتر و آن چه قیاس وی اندر طبع بود، مقدمه قیاس برهانی بود؛ و فایده برهان یقین است، و پیدا کردن حق.» (همان: ۱۲۸).
 خواجه طوسی در *اساس الاقتباس* می‌نویسد: «و چون این بحث‌ها مقرر شد و معلوم شد که هر علمی مکتسب (نظری) مسبوق است به علمی یا به چند علم، گوییم: نشاید که همه علوم مکتسب باشند، چه دور یا تسلسل، که هر دو مستلزم امتناع اکتساب بود، لازم آید. پس انتهای علوم مکتسب در تحلیل با علومی باشد که بی‌اکتساب حاصل آید، و آن علوم در تصورات، امور عام باشد، مانند موجود و واحد و بعضی از مقولات اصناف محسوسات، مانند سواد و بیاض، و در تصدیقات، مقدماتی که آن را مبادی قیاسات خوانند، و بر اطلاق شانزده صنف است.» (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۶: ۳۴۵). نکته‌ای که حایز اهمیت است، این است که خواجه بر مبادی برهان قسم دیگری افزوده است و آن «حدسیات» است. (همان: ۳۴۶-۳۴۵).
 قطب‌الدین شیرازی، از تلامذه او، نیز مشاهدات را واشکافی کرده و برای آن دو قسم مجزا یعنی محسوسات و وجدانیات، در نظر گرفته، و بدین جهت، مبادی برهان را هفت قسم برشمرده است. نظر به اهمیت تقریر وی و به لحاظ روشنگری‌هایی که تقریر او در تبیین نقش عقل در توجیه گزاره‌ها، حتی محسوسات و مجربات دارد، کلام او را به تفصیل می‌آوریم:

برهان، و آن قیاسی است که مؤلف باشد از مقدماتی یقینی از برای انتاج نتیجه یقینی، و یقین، حکم است بر حکم تصدیقی به صدق، بر وجهی که ممکن نباشد که زایل شود، و این یقینیات اگر مکتسب باشند، لابد منتهی شوند به مبادی واجبه القبول غیر مکتسب، و آن هفت است:

۱. اولیات: و ایشان قضایایی‌اند که کافی باشد در حکم به آن مجرد تصور طرفین ایشان، چنان که: *الکل اعظم من جزئه*، و *انّ النفی و الاثبات لایجتمعان و لایرتفعان*.
۲. محسوسات: و آن قضایایی باشد که عقل جزم به آن به واسطه حس ظاهر کند، به مانند: *الشمس مضيئة والنار حارة*، و آنچه حس ادراک آن کند و عقل جزم نکند به آن،

خارج است از آن، چنان که حس ادراک مقداری می‌کند شمس را و عقل جزم نمی‌کند به آنکه آن مقدار اوست در نفس امر.

۳. وجدانیات: و آن قضایایی باشد که نفس به وجدان، ادراک آن کند، یا به ذات خود، یا به واسطه حس باطن، چنان که علم ما به وجود ما و به آن که ما را فکرتی و لذتی است.

۴. مجربات: و آن قضایایی باشد که عقل حکم کند به آن به سبب تکرر احساس که متأكد می‌شود با آن عقده‌ای جازم که در آن شکی نباشد به واسطه مخالفت قیاسی خفی، که اگر اتفاقی بود، دائم و اکثری نبود، و بسیار باشد که آن جزم با قیودی مخصوص باشد، چنان که حکم ما به آنکه سقمونیا مسهل است، مقید است به آنکه در بلاد ما باشد، و علی‌الاکثر چه ما متقین نیستیم که او مسهل است مطلقاً، و نیز در هر بلدی، و از این است که می‌گویند که در صقلاب [نام شهری است که آن را قطنیه گویند] اسهال نمی‌کند، و این از استقرایی است که او حکم باشد بر کلی بر آن چه در جزویات کثیره او یافته شود. و استقراگاه باشد که افادت یقین کند از برای تحصیل او نفس را، استعدادی تام بر حصول یقین را چنان که حکم تو به آن که هر کس را که سر بُرند، بمیرد، و این در متحدالنوع باشد، و در مختلف النوع افاده یقین نکنند، مثل آنکه کل حیوان یحرک عندالمضغ فکه الاسفل، چه بسیار باشد که آن چیز را که استقرا نکرده باشند، به خلاف آن باشد که استقرا کرده باشند، هم چون تمساح در این مثال.

۵. متواترات: و آن قضایایی باشد که نفس حکم یقینی کند به سبب کثرت شهادت به امری محسوس، و آن چیز ممکن باشد در نفس خود، و نفس ایمن باشد از تواطؤ بر کذب و در این نیز قوه‌ای قیاسی است. و گاه باشد که یقین حاصل شود از عددی، و از اکثر از آن حاصل نشود. مثال آن، علم ما به وجود مکه در زمان ما، و جالینوس در زمان متقدم.

۶. فطریات القیاس: و آن قضایای است که تصدیق به آن کنند از برای وسطی که از ذهن غایب نشود، بل در خاطر گذرد با خطوط حدی المطلوب در خاطر، پس محوج نگرداند به طلب آن، چنان که علم ما به آنکه الاثنان نصف اربعه، از برای قیاسی برین وجه، که

اثان عددی است که اریعه منقسم می‌شود به آن و به مساوی آن، و هر عددی که چنین باشد، نصف اریعه باشد.

۷. حدسیات: و آن قضایایی باشد که نفس، حکم یقینی به آن از برای قرآینی کند، غیر آنکه در مبادی ذکر رفت، و آن قرآین محصل استعداد تام باشد مرحصول یقین را. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۴۷-۴۴۵).

قطب‌الدین در عبارت مذکور مبادی بدیهی برهان را برشمرد، و وجدانیات را به عنوان یک قسم مستقل مطرح ساخت و بر نقش عقل در تعمیم و تصدیق تمامی قضایا، اعم از حسی و غیر حسی، تاکید ورزید. در کلام او «تجربه» با «استقرا» افتراق می‌یابد، چرا که مجربات مقرون به قیاس خفی می‌باشند، برخلاف استقرا که چنین نیست، و این نکته‌ای است که غالباً مغفول غریبان واقع شده است. (مطهری، ۱۳۶۷: ۴۹). بدین ترتیب، ما بدین نکته رهنمون می‌شویم که اگر بسیاری از فلاسفه و منطق‌دانان اسلامی محسوسات و مجربات را یقینی می‌دانستند، آن مستند بود به حکم عقل، نه صرفاً به استناد دریافت حسی، چرا که حس و ادراکات حسی، به دلیل احتمال خطایی که به جهت پیدایش خطاها در آن می‌رود، بنفسه چندان از اعتبار برخوردار نیست، و تنها این عقل است که حاوی ادراکات معتبر بدیهی است که در آن احتمال خطا نمی‌رود، پس بدین لحاظ است که می‌تواند پناهگاه حس نیز باشد. بنابراین، آنچه فلاسفه اسلامی در مورد محسوسات و مجربات بدان قایل بودند، فرسنگ‌ها با حس‌گرایی و تجربه‌باوری غریبان فرق دارد.

برخی از فلاسفه معاصر اسلامی مبادی بدیهی باب برهان را به دو قسم فرو کاسته، چنین نوشته‌اند: «اما حقیقت این است که همه این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می‌توان «بدیهی» به معنای واقعی دانست: یکی بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشند، و حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند. و اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان تلقی کرد.» (مصباح، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۱۰).

پیشینی (a priori)

فلاسفه و معرفت‌شناسان، به تبع کانت، سه نوع تفکیک را به کار گرفته‌اند: یکی تفکیک معرفت‌شناسانه بین پیشینی (a priori) و پسینی (a posteriori)؛ و دیگر تفکیک متافیزیکی بین ضروری (necessary) و امکانی (contingent)، و سوم تفکیک معنایی بین تحلیلی

(analytic) و ترکیبی (synthetic). (Moser, 1987: p.1 Dancy and Sosa, 1992: p.1).

معرفت‌شناسان از کانت بدین‌سو، از این واژه بسیار استفاده کرده‌اند، ولی نمی‌توان مدعی شد که آنها این واژه را در مفهوم واحدی به کار گرفته‌اند.

معنایی که ابتدا از واژه «پیشینی» به ذهن متبادر می‌شود، این است که تصورات یا قضایایی وجود دارند که در مقام تکوین و پیدایش مسبوق به ادراک حسی یا دریافت درونی نمی‌باشند. این نظر را به عقل‌گرایان تکوینی (genetical rationalists) منسوب کرده‌اند، زیرا به عقیده قائلان به اصالت عقل تکوینی پاره‌ای از تصورات و اعتقادات ما فطری است، بدین‌معنا که ذهن ما طوری ساخته شده است که باید این تصورات و اعتقادات را، به استقلال از آنچه حواس و مراقبت در نفس برای آن فراهم می‌کند، حاصل کند. به نظر آنها حواس تأثیری، لافل در بعضی از مفاهیم تصویری و اعتقادات ما ندارند، و سهم حواس فقط فعلیت‌بخشی به بعضی از تصوراتی است که بالقوه در کیان ذهن انسان وجود دارد. این قول را به افلاطون، دکارت و لایبنیتز منسوب کرده‌اند، و آن در برابر قولی است که تجربه‌گرایی از قبیل لاک، بارکلی و هیوم بدان قایل‌اند. قائلان به اصالت تجربه‌تکوینی (genetical empiricism) می‌گویند: چیزی در عقل نیست که از پیش در حس نبوده است. (آژدوکیویچ، ۱۳۵۶: ۵۴-۵۳).

امروزه در معرفت‌شناسی واژه «پیشینی» را در بحث توجیه معرفت به کار می‌برند، نه در مقام تکوین معرفت. اکنون دیگر بحث بر سر این نیست که آیا تجربه یا عقل است که ما را با واقعیت آشنا می‌سازد، بلکه سخن در این است که آیا اصلاً به لحاظ معرفتی حق داریم قولی را قبول کنیم که به هیچ‌وجه مبتنی بر تجربه نباشد. اقوالی را که حق داشته باشیم بپذیریم، بی‌آنکه مبتنی بر تجربه باشند، اقوال و احکام اولی یا پیشینی (مقدم بر تجربه) می‌نامند. (همان: ۶۰). کانت نیز این معنا از «پیشینی» را، یعنی پیشینی بر حسب توجیه، را منظور می‌داشت، در آنجا که می‌نویسد: در اینکه شناخت ما سراسر با تجربه آغاز می‌گردد، به هیچ‌روی تردید نیست. زیرا در غیر این صورت، قوه شناخت چگونه می‌بایست به عمل بیدار شود، اگر نه جز از راه برابر ایستاهایی که بر حس‌های ما اثر می‌گذارند و هم از خود تصورهایی را ایجاد می‌کنند و هم توانایی فهم را به جنبش وامی‌دارند تا به هم‌سنجیدن و پیوستن یا جدا کردن آن تصورها بپردازد و بدین‌سان مایه خام تأثرهای حسی را برای گونه‌ای شناخت

برابر ایستاها به عمل آورده، که تجربه نامیده می‌شود؟ بنابراین، از حیث زمان، هیچ شناختی در ما پیش از تجربه نمی‌آید، بلکه هرگونه شناخت با تجربه آغاز می‌گردد. ولی اگرچه شناخت ما سراسر با تجربه شروع می‌شود، با این همه از اینجا بر نمی‌آید که شناخت ما سراسر ناشی از تجربه باشد. ... پس دست کم پرسشی وجود دارد که به بازجویی دقیق‌تری نیازمند است و در نگر نخستین نمی‌توان بیدرنگ بدان پاسخ گفت و آن اینکه: آیا چنان شناختی وجود دارد که از تجربه و حتی از همه تأثیرهای حسی مستقل باشد؟ چنین شناخت‌هایی پرتوم (پیشینی) نام دارند و از شناخت‌های آروینی (تجربی) که سرچشمه آنها افدوم (پسینی)، یعنی در تجربه است، تمیز داده می‌شوند. (کانت، ۱۳۶۲: ۷۴-۷۳).

نکته‌ای که توجه بدان لازم است، این است که کانت «حس» را اعم از درونی و بیرونی می‌داند (همان: ۸۸۰-۸۷۹)، چنان که دیگران نیز چنین برداشتی از کلام او دارند. (مینار، ۱۳۷۰: ۵۷). بنابراین، پیشینی در کلام او نیز دانشی را گویند که از هرگونه دریافت حسی، اعم از درونی و بیرونی، مستغنی است.

در اینجا لازم است اشاره کنیم که برخی از فلاسفه «پیشینی» را دانشی می‌دانند که در مقام توجیه بی‌نیاز از دریافت حسی، اعم از درونی و بیرونی است. چنان که می‌توان این قول را به کانت و دیگران نیز منسوب کرد. در مقابل کسانی «پیشینی» را دانشی دانسته‌اند که بی‌نیاز از تجربه حسی (sensory experience) است. که در این صورت مصادیق دانش پیشینی عبارت خواهند بود مثلاً از حقایق ریاضی، حقایق منطقی، و حتی معرفت به وجود خویشتن.

(Mower, 1987: p.1)

کانت در جایی دیگر بدین نکته اشاره می‌کند که دانش پرتوم (پیشینی) ضروری نیز هست، بدین معنا که چنان است و امکان تغییر در آن وجود ندارد. همو می‌نویسد: «درست است که تجربه به ما می‌آموزد که چیزی بدین یا بدان‌سان سرشته شده است، ولی نه اینکه آن چیز نمی‌تواند به‌سانی دیگر باشد. پس در وهله نخست، اگر گزاره‌ای یافت شود که هم هنگام با ضرورت خویش اندیشیده گردد، آن یک داوری پرتوم (پیشینی) است.» (کانت، ۱۳۶۲: ۷۵). کانت بین پیشینی ناب و غیرناب فرق گزارده، نوشته است: «و اما از میان شناخت‌های پرتوم فقط آنهایی ناب نامیده می‌شوند که با هیچ آروینی (تجربی) آمیخته نشده باشند. برای نمونه،

این گزاره که: هر دگرگونی را علتی است، یک گزاره پرتوم (پیشینی) است، اما ناب نیست، زیرا دگرگونی، مفهومی است که فقط از تجربه برآهنجیده تواند شدن.» (همان: ۷۴).

بنابراین، کانت تصریح می‌کند که «پیشینی» می‌بایست ضروری باشد، برخلاف پسینی که چنین نیست، یعنی اکنون چنین است ولی می‌تواند بسان دیگر باشد. دیگران نیز بدین نظر رفته‌اند که پیشینی می‌بایست ضروری باشد. به‌طور سنتی خیلی از فلاسفه بر این عقیده‌اند که هر قضیه پیشینی‌ای ضروری هم هست، زیرا به باور آنها اگر قضیه‌ای ضروری نباشد، پس باید مأخوذ از تجربه حسی باشد. (Craig, 1998: vol.1, apriori) اما کسان دیگری به مخالفت با این نظر پرداخته، گفته‌اند: ملازمه‌ای بین «پیشینی» و «ضروری» وجود ندارد، زیرا می‌شود گزاره‌ای پیشینی باشد، ولی ضروری نباشد. به‌عنوان نمونه، کریپکی (Kripke) و کاپلان (Kaplan) بر این راه رفته‌اند. به عقیده اینان اگر چیزی مثلاً منحصراً F باشد، پس F است، ولی ضروری نیست، گرچه پیشینی است. یا به‌طور کلی «اگر P، پس P» که این قضیه‌ای پیشینی است، ولی ضروری نیست. به عقیده آنها «پیشینی بودن» به معنای این است که گزاره‌ای توجیه تجربی ندارد، و این غیر از «ضروری بودن» است. (Boghossian and Peacocke, Eds., 2000: P.3.) به لحاظ اینکه ارائه مصداقی از قضایا که امکانی و پیشینی است می‌تواند این سخن کلی که هر پیشینی‌ای ضروری هم هست، را نقض کند، در صدد ارائه مصداق برآمد. وی در سال ۱۹۸۰ میلادی این عقیده را اظهار داشت که برخی از قضایای امکانی پیشینی هستند. او برای مشاهده به واحد اندازه‌گیری مثالی زد که ممکن است در طول زمان، بر حسب قرارداد، تغییر کند، ولی در آن وقتی که آن نزد کسانی معتبر است، پس پیشینی امکانی است، نه ضروری. (Craig, Ed, 1998: Vol.1, a priori; Moser, 1987:5). هم‌چنین مخالفان اگر بتوانند مصداقی ارائه کنند که پسینی و ضروری باشد، نیز خواهند توانست ملازمه بین «پیشینی» و «ضروری» را درهم بشکنند. (Boghossin, 2000,p.3).

ما فعلاً، داوری در باب درستی یا نادرستی این نقض‌ها را وامی‌نهیم، چرا که از حوصله این مقاله خارج است، ولی توجه خوانندگان را به این نکته جلب می‌کنیم که در این بحث می‌بایست بین ضرورت صدق و ضرورت جهت و نیز بین ضرورت در قضایای حملیه و ضرورت در قضایای شرطیه، و نیز ضرورت در اعتباریات و ضرورت در واقعیات فرق نهاد تا بتوان در این بحث به واقع داوری کرد. افزون بر این‌که در این‌جا باید دو نوع قضیه را از هم

تفکیک نمود: یکی قضیه «یک متر، یک متر است»، و دیگر قضیه «طول میله S یک متر است». بدون شک، قضیه نخست، قضیه تحلیلی و ضروری است، و این مورد بحث کریپکی نیست، ولیکن قضیه دوم است که به عقیده او امکانی پیشین است، چراکه طول میله S همواره ثابت نیست، چراکه طول میله S ممکن است در اثر حرارت و انبساط و یا شرایط دیگر تغییر کند. لکن به نظر می‌رسد حل مسأله به این است که روشن کنیم موضوع در قضیه دوم چیست؟ آیا موضوع، «طول میله S» به نحو مطلق است و یا «طول میله S» در عالم فعلی است؟ زیرا تعیین این جهت در تشخیص ضروری یا ممکن بودن قضیه و همین‌طور قبلی یا بعدی بودن علم ما به آن قضیه دخالت دارد. اگر موضوع قضیه مورد بحث «طول میله S در عالم فعلی» باشد، پس قضیه «طول میله S یک متر است» ضروری قبلی است، و اما اگر موضوع قضیه مذکور، مقید به عالم فعلی نباشد، پس قضیه مذکور امکانی پسین است. بنابراین، مدعای کریپکی بر وجود قضیه امکانی پیشین، در هیچ فرضی مقرون به صحت نیست. (لاریجانی، ۱۳۷۵: ۱۴۷ - ۱۴۰).

بدین ترتیب، دانستیم که دیدگاه کلاسیک در باب «پیشینی» با «ضروری» خویشاوند بود. ولی کم‌کم مخالفت‌هایی در این باره ابراز شد و آن را به چالش کشید، چرا که کیان تجربه‌گرایی با این نوع ضرورت‌ها در مخاطره بود. آیر (Ayer) می‌نویسد: «جایی که اصحاب تجربه‌مواجه با اشکال می‌شوند، مربوط به حقایق منطق صوری و ریاضیات است، زیرا در حالی که تعمیمات علمی به تصدیق همه جایز الخطا است، حقایق ریاضی و منطقی، به نظر همه ضروری و قطعی است. اما اگر اصالت تجربه درست باشد، هیچ قضیه‌ای که دارای مضمون واقعی است نمی‌تواند ضروری یا قطعی باشد.» (آیر، ۱۳۵۶: ۸۳). به طوری که ملاحظه می‌کنیم، آیر در اینجا «ضروری بودن» را به «قطعیت و جایز الخطا نبودن» تفسیر می‌کند که این ضروری‌الصدق است، نه ضروری‌الجمله، در حالی که آنچه از سخن کانت در این باره استفاده می‌شد، ضروری بودن جهت قضیه بود. از این‌رو، مفهوم «ضروری» در این بحث را با سخن لایبنیتز درباره تمام جهان‌های ممکن (all possible worlds) پیوند زده، گفته‌اند: قضیه ضرورتاً صادق، قضیه‌ای است که امکان کذب ندارد، و یا به بیان لایبنیتز، در تمام جهان‌های ممکن صادق است. در مقابل، قضیه امکانی، قضیه‌ای است که امکان کذب دارد، یعنی در بعضی از جهان‌های ممکن، امکان کذب دارد. (Craig, 1998: Vol.1, priori, moser, 1987: 4) نکته این است که ضروری‌الصدق بودن منافات با این ندارد که قضیه‌ای که اکنون واقعاً صادق است، در زمان‌های

دیگر صادق نباشد. البته اگر قضیه‌ای امکان خطا داشته باشد، پس نمی‌تواند در جهان‌های ممکن صادق باشد، ولی نمی‌توان از اینکه گزاره‌ای امکان خطا ندارد، نتیجه گرفت که پس آن ضروری - به معنای ضروری الجبهه - است.

آیر دیدگاه جان استوارت میل را به نقد می‌کشد که گفته است قضایای منطقی و ریاضی ضروری نیست. (آیر، ۱۳۵۶: ۸۷-۸۵) سپس خود برای رهایی از چنین ضرورت‌هایی مدعی می‌شود که حقایق ریاضی و منطقی چون تحلیلی هستند، فاقد مضمون واقعی هستند، بدین معنا که درباره‌ی اوضاع تجربی خبر و اطلاعاتی به ما نمی‌دهند، و بر معلومات ما چیزی نمی‌افزایند، یعنی چیز تازه‌ای به ما نمی‌دهند که نمی‌دانستیم. به تعبیر او قضایایی که تحلیلی هستند معلومات ما را افزایش نمی‌دهند. (همان: ۹۶-۹۴). در اینجا از آیر سوال می‌کنیم، بر فرض سخن شما که گزاره‌های تحلیلی بر معلومات ما چیزی نمی‌افزایند، صحیح باشد - که صحیح نیست، چرا که معلوم تفصیلی، معلوم دیگری است که با دانسته اجمالی فرق دارد - وجه صدق این نوع قضایا، ولو اینکه به معلومات ما چیزی نمی‌افزاید، چیست؟! آیا می‌توان با مرام تجربی آن را توجیه کرد؟!

برخی، قضایای پیشینی را منحصر در قضایای تحلیلی دانسته‌اند. سوین‌بورن (Swinburne) می‌گوید: قضیه‌ای پیشینی است اگر و فقط اگر تحلیلی باشد. پس به عقیده او تمام قضایای پیشینی تحلیلی هستند. (Moser, Ed. 1987: 13) ولی چنان که می‌دانیم این دیدگاه با عقیده کانت مخالفت است، چرا که او قایل به گزاره ترکیبی پیشین بود. (Ibid:6). پس با این که بیش‌تر فلاسفه بدین قایل‌اند که معرفت پیشین، ضروری هم هست، ولی کسانی نیز با آنها مخالفت ورزیده‌اند. حتی امروزه دیدگاه حداقلی (minimal) درباره‌ی پیشینی مطرح شده است، که در این دیدگاه هیچ ملازمه‌ای بین «پیشینی بودن» با «ضرورت» و نیز «فطری بودن» و «بدهت» وجود ندارد. (Ibid: 2-3)

چیستی پیشینی

براساس آنچه به تفصیل گفته شد، به دست آمد که اصطلاح «پیشینی» که از قرن هفدهم میلادی در فلسفه و معرفت‌شناسی رواج یافت، اطلاعات چندی یافته است. «پیشینی» گاهی بر حسب ترتب زمانی است، که از آن می‌توان به «پیشینی تکوینی» تعبیر کرد، ولی این اصطلاح، اطلاق دیگری نیز یافته است که این واژه برحسب این اطلاق است که امروزه در

معرفت‌شناسی مورد گفتگو است. آیر می‌نویسد: «آنچه مورد بحث ماست - وقتی که می‌گوییم حقایق منطقی و ریاضی مستقل از تجربه معلوم‌اند. [یعنی پیشینی‌اند] - مسأله تاریخی دربارهٔ طریقهٔ اکتشاف آنها در ابتدا، یا مسألهٔ روان‌شناسی دربارهٔ طریقه‌ای که انسان این حقایق را می‌آموزد، نیست بلکه مسأله‌ای علم‌المعرفتی است.» (آیر، ۱۳۵۶: ۸۶).

و نیز هاسپرس می‌گوید:

وقتی دانشی را پیشین می‌خوانیم، منظورمان این نیست که از نظر ترتیب زمانی بر هر تجربه‌ای تقدم دارد، در اینجا مبدأ زمانی شناخت مورد نظر نیست. مسأله این نیست که ما از چه راهی به این شناخت می‌رسیم، بلکه راه تحقیق صدق آن مطرح است. مثال می‌زنیم: شما با دانش پیشینی می‌دانید که رعد، رعد است، ولی نمی‌دانید که رعد بعد از برق می‌آید. حتی در مورد قضیهٔ «رعد، رعد است» نیز به سختی می‌توان گفت که شناخت آن بر هر تجربه‌ای تقدم دارد. ابتدا باید بدانید که رعد چیست و بعد نیز از واژهٔ «رعد» که بدان واقعیت دلالت می‌کند، خبر داشته باشید. قضیهٔ «رعد، رعد است» بدین اعتبار، پیشینی نیست. نکتهٔ اصلی این است که در اینجا نیازی نیست که ما منتظر فتوای تجربه باشیم، تا دریابیم که این قضیه، پیوسته صادق است. لازم نیست که شما به بررسی مصداق واژهٔ «رعد» پردازید. تا بدانید «رعد، رعد است» (در آن صورت، این چه نوع بررسی و تحقیقی خواهد بود؟) بر عکس، شما نمی‌توانید با قاطعیت بگویید که «رعد بعد از برق می‌آید»، مگر اینکه به تجربه روی آورید و مصادیق آن را ملاحظه کنید. در اینجا وجه فارق، تجربه‌ای نیست که برای اظهار خبر لازم است، بلکه راه کشف صدق آن مطرح است. وقتی شما به صدق قضیه‌ای علم پیشینی دارید، دیگر نیازی نیست که به موارد تجربی متوسل شوید تا بدانید که همیشه برقرار است.» (هاسپرس، ۱۳۷۰: ۴۰۱)

بنابراین، با ملاحظه این نگاه به مسأله، اطلاق دیگری برای واژهٔ «پیشینی» پدید آمد که می‌توان آن را «اطلاق معرفتی» نامید. به‌طور کلی، می‌توان گفت اطلاق معرفتی واژهٔ «پیشینی» پیرامون استقلال از تجربه است، ولی در اینکه مراد از «تجربه» چه نوع تجربه‌ای است، فلاسفه به یکسان سخن نگفته‌اند. برخی در اینجا، تجربه را اعم از تجربه درونی و بیرونی دانسته‌اند. (یونگ، ۱۳۷۸: ۴۳). بعضی گفته‌اند: قضیه‌ای پیشینی است که بتوان به صدق آن بدون استناد به هیچ تجربه شخصی، معرفت یافت. (Moser, Ed, 1987:1). لکن «تجربه» در این سیاق گاهی به تجربهٔ چیزی که ورای ابدان آدمی و اوضاع و احوال بدنی و نیز اندیشه‌ها و آرزوهای اوست، تفسیر می‌شود. بر اساس این تفسیر از «تجربه»، پس گزاره «من درد دارم»، یا گزارهٔ «من

در این فکر که به کدام شهر بروم» و مانند آن، «پیشینی» خواهند بود. اما براساس تفسیر عام از «تجربه» هیچ یک از اینها «پیشینی» نخواهند بود. (Boghossian, 2000:2-3). لکن روشن است که تفسیر عام از «تجربه» در اینجا نیز بدان عمومیتی نیست که حتی شامل آن نوع تجربه عامی که در معرفت پیشینی مطرح است - مانند شهود عقلی که دکارت بدان معتقد بود، (زندل و باکلر، ۱۳۶۳: ۸۱) - هم بشود. (Dancy & Sosa, Eds, 1992:1)

بدین ترتیب، ما به دو نوع اطلاق معرفت شناختی واژه پیشینی راه می یابیم. یکی دانشی که بی نیاز از هر نوع تجربه ای است؛ و دیگر دانشی که بی نیاز از تجربه حسی است. و همین طور، اگر ضروری بودن را، به عنوان علامت یا معیار برای پیشینی بودن در نظر بگیریم. (Ibid:2) پس به دو نحوه دیگر از اطلاق معرفت شناختی واژه «پیشینی» راه می جویم. یکی پیشینی ای که ضروری بودن مقوم آن است؛ و دیگر پیشینی ای که ضروری بودن مقوم آن نیست، یعنی پیشینی ای که ضروری - ضروری الجبهه - نیست.

گونه های پیشینی

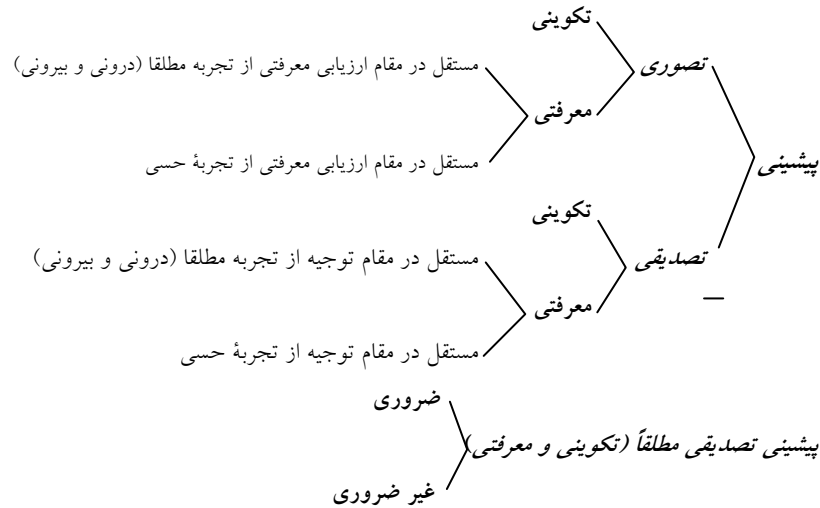
به استناد آنچه گفته شد، و بر اساس آنکه «پیشینی» بر حسب مفهوم می تواند تصویری یا قضیه ای و تصدیقی باشد، می توان به انواع پیشینی زیر راه یافت:

نخست می توان «پیشینی» را به تصویری و تصدیقی منقسم ساخت، و سپس هر یک از آنها را به تکوینی و معرفتی تقسیم نمود.

از طرف دیگر، «پیشینی معرفتی» را، نظر به اینکه در مورد توجیه آن اختلاف شده که آن از چه نوع تجربه ای باید مستقل باشد، یعنی استقلال از تجربه مطلق (درونی و بیرونی) یا فقط تجربه حسی، پس می توان پیشینی معرفتی و تصدیقی را هر دو به پیشینی معرفتی مستقل از تجربه مطلقا (درونی و بیرونی) و پیشینی معرفتی مستقل از تجربه حسی منقسم ساخت. لازم به ذکر است که ما در اینجا توجیه را به معنای ارزیابی معرفتی گرفتیم که شامل تصورات و تصدیقات هر دو می شود.

و همین طور، می توان فقط پیشینی تصدیقی، چه تکوینی و معرفتی، را به ضروری - ضروری الجبهه - و غیر ضروری - غیر ضروری الجبهه - منقسم ساخت چرا که تصورات غیر قضیه ای شأنیت برای اتصاف به ضروری الجبهه و عدم آن ندارند، بدین لحاظ که جهت ضرورت و دوام و مانند آن فقط در مورد قضایا و تصدیقات مطرح است، نه تصورات.

اکنون گونه‌های پیشینی مذکور را در نمودار زیر تلخیص کرده، به تصویر می‌آوریم:



نسبت سنجی

اکنون می‌رسیم به بحث پایانی و آن بررسی نسبت بین «بدیهی» و «پیشینی» است. لازم به ذکر است که ما در این نسبت‌سنجی دیدگاه حداقلی در باب پیشینی را محور قرار نمی‌دهیم، چرا که هیچ ملازمه‌ای بین پیشینی در این دیدگاه و بدیهی بودن نیست؛ و همین‌طور بدیهی را صرفاً بدین تفسیر هم اخذ نمی‌کنیم که می‌گوید: باور بدیهی (self-evident) باوری است که توجیه آن به هیچ چیزی غیر از خودش مستند نیست. (Moser, 1987:3) چرا که این دیدگاه چندان روشن در معنای کلاسیک بدیهی نیست. معنای کلاسیک بدیهی - که مقبول فلاسفه اسلامی نیز هست، و ما در این مقایسه و سنجش آن را محور قرار می‌دهیم، چنان که قبلاً نیز بدان اشاره شد - عبارت است از دانشی که نیاز به فکر ندارد، که مصداق آن در تصورات، تعریف است، و در قضایا و تصدیقات، استدلال.

ابتدا، نسبت‌سنجی را از پیش‌تکوینی - چه تصویری و چه تصدیقی - آغاز می‌کنیم. از آنجا که پیشینی تکوینی - یعنی معرفتی که در مقام پیدایش مستقل از تجربه حسی یا تجربه مطلق، اعم از درونی و بیرونی است - ممکن است بدیهی یا نظری باشد، پس نسبت بین آنها اعم و اخص مطلق است. البته این نسبت آنگاه برقرار است که بپذیریم

تکونیناً چنین چیزی متحقق خواهد بود، زیرا بسیار کسان گفته‌اند: حس سرچشمه ادراکات در مقام پیدایش است؛ و به ارسطو منسوب است که گفته است: «من فَقَدَ حَسّاً فَقَدَ عِلْماً». یعنی کسی که فاقد حسی باشد، فاقد علم است، و یا اینکه فاقد علمی است که متناسب با آن حس است، زیرا مثلاً کسی که فاقد حس باصره است، به رنگ‌ها معرفت حاصل نمی‌کند. علامه طباطبایی این تفسیر را برای کلام ارسطو برگزیده، نوشته است: «فالحس هو المبدأ الأول لحصون العلم لنا و من هنا يظهر معنى ما حكى عن المعلم الأول إن من فَقَدَ حَسّاً فَقَدَ عِلْماً، یعنی به نوع العلم الذى مبدئه ذلك الحس». (علامه طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۳۸)؛ که البته بیان ارسطو در کتاب برهان هم موافق با این تفسیر است، چنان‌که نوشته است: «إن فَقَدْنَا حَسّاً مَا فَقَدَ يَجِبُ ضَرُورَةٌ أَنْ نَفْقَدَ عِلْماً مَا». (ارسطو، ۱۹۸۰: ج ۲، ۳۸۵). به دیگر بیان: «آشکار است که اگر گونه‌ای حس بر جای نباشد، آنگاه ضروری خواهد بود که هم‌چنین گونه‌ای دانش بر جای نباشد». (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۸۴).

خواجه طوسی نیز در این راستا نوشته است: «اما باید که معلوم باشد که مفتاح ابواب علوم کلی و جزوی، حس است، چه نفس انسانی از ابتدای فطرت تا آنگاه که جملگی معقولات اولی (بدیهیات) و مکتسب (نظریات) او را حاصل شود، اقتناص مبادی تصورات و تصدیقات به توسط حواس تواند کرد، و به این سبب معلم اول گفته است در این علم که: من فَقَدَ حَسّاً فَقَدَ عِلْماً» (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۶: ۳۷۵). ولی باید معلوم باشد که این سخن خواجه در تفسیر کلام ارسطو مربوط به نقش حس در پیدایش علوم است، نه مربوط به مقام داوری، ارزیابی و توجیه علوم. از این‌رو خواجه در ادامه نوشته است: «پس معلوم شد که هیچ علم بی‌اعانت حواس حاصل نشود، و معنی سخن حکیم (ارسطو) ظاهر شد. اما باید معلوم باشد که از «حس» در تصور معقولات جز اعانتی مستفاد نیست، و حاکم بالذات در همه‌ی مواضع «عقل» است، و به این سبب، حس به انفراد افادت هیچ رأی کلی نکند.» (همان: ۳۷۷). اما نسبت بین «پیشینی معرفتی تصویری» با «بدیهی تصویری» عام و خاص من‌وجه است، خواه پیشینی را به معنای مستقل در مقام داوری از تجربه‌ی مطلق، اعم از درونی یا بیرونی، بگیریم، و یا آن را به مستقل در مقام ارزیابی از تجربه حسی فقط تفسیر

کنیم، در هر صورت عدم نیازمندی چیزی به تجربه مستلزم آن نیست که حتماً بدیهی باشد، بلکه ممکن است نظری باشد، زیرا چنان که در پیش اشاره کردیم، تصور بدیهی سه گونه تواند بود: مفهوم حسی، مانند تصور رنگ؛ و مفهوم وجدانی مانند تصور غم؛ و مفهوم عقلی، مانند تصور وجود. پس پیشینی تصویری با تصور بدیهی در بعضی از موارد تصادق می‌یابند. مورد اجتماع آنها در مفاهیم بدیهی عقلی است. و اما اگر مراد از عدم نیازمندی به حس، فقط بی‌نیاز از حس ظاهری باشد، پس مفاهیم وجدانی هم می‌تواند مورد اجتماع آنها باشد. بنابراین، به هرگونه که حس را مراد کنیم، نسبت بین «پیشینی معرفتی تصویری» با «تصور بدیهی» عام و خاص من‌وجه است. اما مورد افتراق از طرف «پیشینی» در مفاهیم غیر حسی‌ای است که نظری باشد، مانند مفهوم جوهر، مفهوم هیولا، مفهوم صورت، مفهوم اصالت، در بحث اصالت وجود، و مانند آن. و مورد افتراق از طرف «بدیهی» در مفاهیم حسی و وجدانی است که همگی آنها بدیهی‌اند. چنان که قبلاً بدان پرداختیم.

نسبت بین «پیشینی معرفتی تصدیقی» با «بدیهی تصدیقی» هم عام و خاص من‌وجه است. خواه پیشینی بودن را به معنای استقلال از تجربه مطلقاً (درونی و بیرونی) بگیریم، و یا آن را در استقلال از تجربه حسی منحصر سازیم؛ و خواه دیدگاه پیشینیان را برگزینیم که تصدیقات بدیهی باب برهان را در مبادی هفتگانه اولیات، حسیات، وجدانیات، تجربیات، فطریات، حدسیات و متواترات، می‌دانستند، (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۴۷-۴۴۵) و یا چونان معاصران آن را در «اولیات» و «وجدانیات» فرو کاهیم (مصباح، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۱۰) چرا که پیشینی بودن یک تصدیق به معنای عدم نیازمندی آن به تجربه درونی یا بیرونی و یا فقط تجربه حسی، مستلزم بداهت آن نیست، چرا که ممکن است گزاره و تصدیقی نیاز به تجربه نداشته باشد، ولی نظری باشد، مانند بسیاری از قضایای ریاضی و منطقی و نیز فلسفی. از طرف دیگر ممکن است تصدیقی بدیهی باشد، ولی نیاز به حس هم داشته باشد، چونان حسیات، طبق دیدگاه قدما که آن را بدیهی می‌شمردند، و یا وجدانیات. و اما مورد اجتماع آنها در مورد تصدیقات بدیهی است که نیاز به حس ندارد، چونان اولیات، مانند قضیه «اجتماع نقیضین محال است.» که قضیه‌ای است بی‌نیاز از حس و پیشینی است، و در

عین حال بدیهی است. روشن است که اگر پیشینی را به معنای بی‌نیاز از تجربه حسی فقط گرفتیم، پس می‌توانیم وجدانیات را نیز مورد تصادق و اجتماع آنها به شمار آوریم.

اما چه نسبتی است بین تصدیقات تکوینی و معرفتی پیشینی که متقوم به ضروری است و بین تصدیقات بدیهی؟ به نظر می‌رسد که نسبت بین آنها نیز عام و خاص من‌وجه باشد، زیرا تصدیقات پیشینی، که نیاز به تجربه مطلق (درونی و بیرونی) یا فقط تجربه حسی ندارند، ممکن است بدیهی و یا نظری باشند. از طرف دیگر، تصدیقات بدیهی هم - چه به دیدگاه قدما و چه به نظر معاصران - لزوماً ضروری - ضروری‌الوجه - نمی‌باشند. مثلاً گزارهٔ بدیهی «من اکنون شادم» قضیهٔ ضروری نیست که در تمام جهان‌های ممکن برقرار باشد، چرا که موضوع که «من» باشم، شادی لازمهٔ منطقی آن نیست، از این‌رو، ممکن است «من» باشم، ولی «شاد» نباشم، برخلاف بعضی از گزاره‌های بدیهی که ضروری‌الوجه می‌باشند. مانند گزارهٔ «کل بزرگ‌تر از جزء است.» و هم‌چنین همهٔ گزاره‌های اولی، و نیز تحلیلی، که برخی از مصادیق گزاره‌های اولی می‌باشند. این‌گونه از قضایا هستند که می‌توانند مورد تصادق «تصدیق پیشینی متقوم به ضروری» و «تصدیق بدیهی» باشند. بنابراین، نسبت بین آنها عام و خاص من‌وجه است که مورد اجتماع آن در اولیات است.

و اما اگر تصدیق بدیهی را متقوم به ضروری ندانستیم، پس حکم آن در نسبت، نظیر آن چیزی است که قبلاً در نسبت‌سنجی تصدیقات پیشین با تصدیقات بدیهی بیان داشتیم. چنان که قبلاً اشاره کردیم، برخی، قضایای پیشین را با تحلیلی پیوند زده، و آن را به‌گونه‌ای تعریف کرده‌اند که فقط شامل قضایای تحلیلی شود. (Moser, Ed., 1987:13)، اکنون اگر بخواهیم نسبت پیشینی در این دیدگاه را با قضایای بدیهی بسنجیم، خواهیم گفت نسبت بین آنها عموم و خصوص مطلق است، چرا که پیشینی تصدیقی، طبق این نظر، فقط یک مصداق تواند داشت و آن تحلیلی است، ولی تصدیقات بدیهی اعم از تحلیلی است. چرا که تصدیقات بدیهی مصادیق دیگری هم توانند داشت.

در پایان، اشاره به این نکته لازم است که در این‌جا چند سوال اساسی مطرح است:

الف) معرفت پیشینی چیست؟ ب) آیا معرفت پیشینی وجود دارد؟ ج) چه نسبتی است بین پیشینی و ضروری؟ د) چه نسبتی است بین پیشینی و تحلیلی؟ ه) چه نسبتی است بین پیشینی و بدیهی. چهار سوال نخست توجیه پیشین به تفصیل پاسخ داده شده است. (4: Casullo, 2003) و ما در این مقاله، کوشیدیم به پاسخ سوال پنجم بپردازیم، گرچه در ضمن به پاره‌ای از سوالات دیگر هم پاسخ گفتیم.

منابع

- ابن‌سینا، ابوعلی، (۱۳۸۳)، *دانشنامه علائی، رساله منطق، تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.*
- ارسطو، (۱۹۸۰ م)، *منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.*
- ارسطو، (۱۳۷۸)، *منطق ارسطو (ارگانون)، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات نگاه.*
- آزادکیویچ، ک. (۱۳۵۶)، *مسائل و نظریات فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.*
- حلی، علامه، (۱۴۱۹ ق)، *نهایة المرام فی علم الکلام، تحقیق فاضل عرفان، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).*
- رتدل، جان هرمن، و جاستوس باکلر، (۱۳۶۳)، *درآمدی به فلسفه، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات سروش.*
- سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، *مجموعه مصنوعات شیخ اشراق، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.*
- سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۳۴)، *منطق‌التلویحات، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.*
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۱)، *برهان، تصحیح مهدی قوام صفری، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلام.*
- طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۶)، *اساس‌الاعتباس، تصحیح مدرس رضوی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.*
- فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، *گوهرمراد، تصحیح زین‌العابدین قربانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.*
- کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۲)، *سنجش خردناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.*
- لاریجانی، صادق، (۱۳۷۵)، *فلسفه تحلیلی: دلالت و ضرورت، ویراسته محمد اسفندیاری، قم: نشر مرصاد.*

- مصباح، محمدتقی، (۱۳۶۸)، *آموزش فلسفه*، چاپ سوم، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۷)، *مسأله شناخت*، قم: انتشارات صدرا.
- مینار، ل.، (۱۳۷۰)، *شناسایی و هستی*، ترجمه علی مراد داودی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دهخدا.
- هاسپرس، جان، (۱۳۷۰)، *تحلیل فلسفی*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- یوینگ، ای. اچ.، (۱۳۷۸)، *پرسش‌های بنیادین فلسفه*، ترجمه محمود یوسف ثانی، تهران: انتشارات حکمت.
- Alston, W.P., (1988), *Epistemic Justification: Essays in The Theory of Knowledge*, London: Cornell University Press.
- Amico, Robert P., (1993), *The Problem of critrion*, USA: Rowman & Little Field publishers, Inc.
- Audi, Robert, (1998), *Epistemology: A contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London: Cambridge Publishers, Inc.
- Boghossian, Paul, and Christopher Peacocke, Eds., (2000), *New Essays of the A priori*, Oxford: Clarendon Press.
- Casullo, Albert, (2003), *A Priori Justification*, Oxford: Oxford University Press.
- Craing, Edward, (1998), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.
- Chisholm, Roderick M., (1987), *Theory of Knowledge*, India: Prentice-Hall, Inc.
- Dancy, Janathan, and Ernest Sosa, Eds, (1992), *A Companion to Epistemology*, London: Blackwell.
- Edwards, Paul, Ed., (1967), *The Encyclopedia of Philosophy*, London: Macmillan Publishing Co., Inc., & The Free Press.
- Leibniz, G.W.,(1993) *New Essays on Human understanding*, Translated by Leter Remnant & Jonathan Bennerr, London: Cambridge University Press.
- Moser, Paul, (1987), *A Priori Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.